

MEMBONGKAR AKAR BIAS GENDER DALAM HUKUM ISLAM (Telaah Fiqh Perempuan Perspektif Sejarah Sosial Hukum Islam)

Asni

Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Kendari

asni@stainkendari.ac.id

Abstract :

This article motivated by the proliferation of gender discourse in recent years and the perception of gender bias in Islamic law which is developed over the years. The article discusses the gender bias in Islamic law (fiqh) by analyzing the social history of Islamic law. Based on this analysis, it can be concluded that gender bias in Islamic law is influenced by the condition of socio-cultural time and place, where jurisprudence formulated. Therefore, for the Indonesian context, it takes the efforts of women fiqh development in accordance with contemporary developments and Indonesian culture.

Keywords: Islamic Law, and Gender Bias

Pendahuluan

Pada tiga dasawarsa terakhir ini, isu kesetaraan gender¹ marak diperbincangkan di berbagai belahan dunia, termasuk Indonesia. Trend ini terkait dengan bangkitnya kesadaran kaum perempuan untuk memperoleh hak yang sama dengan kaum pria dalam berbagai lini

¹Gender adalah suatu konsep yang digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dilihat dari segi sosial budaya. Jadi lebih mengarah pada pendefinisian laki-laki dan perempuan dilihat dari sudut non biologis. Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an* (Cet. II, Jakarta: Paramadina, 2001), h. 35. Jadi, konsep gender berbeda dengan konsep jenis kelamin atau seks. Gender merupakan perbedaan yang dikonstruksi secara sosial maupun kultural, sedangkan seks atau jenis kelamin ditentukan secara biologis, terutama dalam fungsi reproduksi. Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Cet. VI, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001. Namun di masyarakat sering terjadi kerancuan pemahaman, gender sering dipersamakan dengan kodrat, padahal keduanya sangat berbeda. Gender merupakan konstruksi sosial, diciptakan manusia, seperti anggapan bahwa perempuan tidak cocok jadi pemimpin. Sementara kodrat merupakan pemberian Tuhan, sifatnya permanen, tidak bisa dipertukarkan, misalnya ketentuan mengandung bagi perempuan.

kehidupan, seperti kesempatan berperan di arena publik yang selama ini didominasi oleh kaum pria. Lebih jauh masalah ketimpangan perlakuan terhadap dua jenis laki-laki dan perempuan diperbincangkan dalam berbagai aspek, yakni politik, ekonomi, sosial, budaya, hukum dan bahkan agama. Keseluruhan aspek tersebut selama ini dinilai cenderung memihak kepada laki-laki dan meminggirkan kaum perempuan.

Doktrin agama, termasuk Islam, selama ini dinilai telah ikut melanggengkan ketidakadilan terhadap perempuan yang terimplementasi tidak hanya pada marginalisasi dan subordinasi pada berbagai sektor kehidupan, tapi bahkan sampai pada tingkat kekerasan terhadap perempuan. Beberapa segi dalam hukum Islam dinilai cenderung memihak kepada laki-laki dan diskriminatif terhadap perempuan. Institusi-institusi dalam hukum Islam yang sering diangkat untuk mengilustrasikan pemahaman tersebut antara lain adalah masalah kepemimpinan, persaksian, perwalian, poligami, nusyuz, kewarisan dan lain-lain. Bidang-bidang yang menjadi bagian kajian hukum Islam tersebut oleh kalangan feminis dinilai sangat bias gender.

Kondisi ini menghendaki pengkajian yang lebih mendalam. Benarkah hukum Islam lebih mementingkan laki-laki dan memarginalkan kaum perempuan. Benarkah ajaran Islam bias gender? Benarkah hukum Islam patriarkhis? Apakah benar hukum Islam diskriminatif terhadap kaum perempuan? Apakah aturan-aturan hukum Islam selama ini tidak cukup memberikan akses, pemberdayaan dan peluang serta posisi bagi kaum perempuan yang cukup setara dengan laki-laki? Bukankah kehadiran Islam membawa gagasan-

gagasan besar kemanusiaan yang universal yang melampaui semua perbedaan manusia, termasuk jenis kelamin.

Pertanyaan-pertanyaan krusial di atas harus dijawab secara arif dan akademis melalui penalaran ilmiah yang metodologis dan komprehensif. Untuk sampai kepada masalah tersebut, harus dilakukan telaah mendalam terhadap kedudukan perempuan dalam fiqh klasik melalui analisis sosial historis.

Berangkat dari latar belakang di atas, tulisan ini akan difokuskan pada tinjauan bias gender dalam fiqh perempuan khususnya dalam bidang *ahwa>l al-syakhs}iyyah* melalui telaah terhadap akar penyebabnya dan bagaimana merekonstruksi sebuah fiqh perempuan yang sesuai dengan perkembangan kekinian melalui pendekatan sejarah sosial.

Kajian ini diharapkan bisa menjadi konfirmasi akademis atas tuduhan bias gender yang sering dialamatkan kepada hukum Islam selama ini. Melalui kajian ini diharapkan akan memicu munculnya pemahaman tentang sebab-sebab yang mendasari munculnya bias gender dalam fiqh klasik dan bisa mendorong lahirnya kesadaran tentang pentingnya reformulasi fiqh perempuan kontemporer yang sesuai dengan semangat kekinian dan keindonesiaan.

Sekilas Mengenai Fiqh Perempuan

Mengawali pembahasan, terlebih dahulu harus diuraikan apa yang dimaksud fiqh perempuan. Untuk menguraikan apa dan bagaimana fiqh perempuan, penjelasan harus berangkat dari pengertian fiqh.

Secara etimologis, kata fiqh berakar pada huruf ف, ق, ه yang memiliki arti “maksud sesuatu” atau ilmu pengetahuan. Secara terminologis, menurut Wahhab Khallaf adalah: pengetahuan tentang hukum-hukum syariat Islam mengenai perbuatan manusia, yang diambil dari dalil-dalilnya secara rinci.²

Dalam periode pembentukan, kata fiqh mulanya mencakup pemahaman terhadap persoalan apa saja, tidak hanya terbatas pada persoalan hukum, namun mencakup semua aspek ajaran keagamaan, baik keyakinan maupun sikap dan perbuatan, moral dan hukum. Namun, dalam perkembangan kemudian, term fiqh menjadi istilah teknis yang ruang lingkupnya terbatas pada hukum-hukum praktis (*amaliy*) yang dipetik dari nas Al-Qur’an dan Al-Sunnah.³

Mencermati pengertian di atas, berdasarkan kata-kata kunci yang ada, dapat dikemukakan hakikat dan kriteria fiqh, yakni:

- 1) Fiqh itu berupa ketentuan atau peraturan yang bersifat amaliah *furu’iyah*
- 2) Fiqh itu dihasilkan melalui usaha penggalan, pemahaman dan perumusan yang dilakukan oleh seseorang yang berkualitas mujtahid.
- 3) Mujtahid dalam usahanya menghasilkan fiqh itu merujuk kepada wahyu Ilahi yang terdapat dalam Al-Qur’an dan penjelasannya yang terdapat dalam hadis Nabi saw.⁴

²Wahhab Khallaf, *Ilmu Uḥul Fiqh* (t.c; t.t: Dar al-Rasyid, 1429 H-2008 M), h. 11.

³Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia* (Cet. I, Yogyakarta: Gama Media, 2001), h. 16-17.

⁴Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia: Antara Fiqh Munakahat dan Undang-Undang Perkawinan* (Ed. I, Cet. II, Jakarta: Prenada Media, 2007), h. 4.

Menurut Ahmad Rofiq, dengan memperhatikan watak dan sifat fiqh sebagai hasil jerih payah fukaha, berarti ia dapat saja menerima perubahan atau pembaruan karena adanya tuntutan ruang dan waktu. Dalam konteks keindonesiaan, kajian Hukum Islam di Indonesia merupakan penjabaran pembaruan fiqh menurut versi Indonesia.⁵

Sebagai sebuah istilah, Fiqh Perempuan (*fiqh al-nisa'*) merupakan sebuah istilah yang belum dikenal dalam khazanah keilmuan Islam klasik. Dalam kitab-kitab fiqh *mu'tabar* misalnya, istilah ini tidak pernah ditemukan. Yang disebut fiqh adalah fiqh. Dalam khazanah keilmuan Islam klasik, fiqh belum terbagi ke dalam cabang-cabang di bawahnya.⁶

Istilah fiqh perempuan merupakan sebuah istilah keindonesiaan. Dengan berpatokan pada pengertian fiqh, berarti fiqh perempuan dapat dirumuskan sebagai seperangkat aturan hukum Islam yang bersumber dari Al-Qur'an maupun Hadis yang dirumuskan oleh para mujtahid yang khusus berkenaan tentang diri perempuan, baik di bidang ibadah maupun muamalah.

Perempuan dalam Fiqh Klasik

Berbicara tentang ruang lingkup fiqh, pembahasan akan menjadi sangat luas karena meliputi segenap dimensi praktis atau amaliah umat Islam. Seperti diketahui, materi fiqh meliputi bidang ibadah, jinayat, siyasat, muamalah dalam arti khusus dan *ahwal al-syakhsyiyah*.

⁵Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia* (Ed. I, Cet. I, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1995), h. 7.

⁶Sahal Mahfudz "Islam dan Hak Reproduksi Perempuan: Perspektif Fiqh" dalam Syafiq Hasyim (Edit.), *Menakar "Harga" Perempuan* (Cet.I, Bandung: Mizan, 1999), h. 113-114.

Namun dalam garis besar, terdiri dari bidang ibadah dan muamalah. Khusus dalam tulisan ini tinjauan akan difokuskan pada bidang *ahwal al-syakhsyiyah*.

Secara umum, hukum Islam, terutama dalam masalah pernikahan, memberi kedudukan yang sangat terhormat kepada perempuan. Kewajiban suami memberi mahar, menyiapkan tempat tinggal dan nafkah, memperlakukan istri secara ma'ruf, merupakan gambaran bahwa Islam sangat menghargai posisi istri. Namun pada beberapa pembahasan yang terdapat dalam karya fiqh klasik, tersisa ruang yang cukup potensial untuk melahirkan perlakuan diskriminatif terhadap perempuan.

Salah satu pembahasan yang menjadi sasaran kritik selama ini adalah kebolehan menikahkan anak perempuan di bawah umur. Mayoritas ulama fiqh menganggap sah pernikahan di bawah umur. Mereka antara lain berdasar pada pernikahan Nabi saw. dengan Aisyah ketika Aisyah masih kecil. Mereka juga membolehkan anak perempuan dinikahkan tanpa dimintai izinnya terlebih dahulu, khususnya yang masih gadis. Imam Syafi'i dan Imam Malik berpendapat bahwa seorang gadis boleh dikawinkan secara paksa (*ijbar*). Sedangkan Abu Hanifah membedakan apakah gadis itu masih kecil atau sudah dewasa. Gadis dewasa tidak boleh dikawinkan secara paksa, tapi yang masih kecil boleh. Pihak yang memiliki kewenangan tersebut disebut *wali mujbir* (wali pemaksa). Mereka itu adalah ayah atau kakek jika ayah sudah tidak ada.⁷ Adanya hak paksa tersebut, meskipun ditetapkan

⁷Lihat al-Imam Abi al-Walid Muhammad bin Ahmad bin Muhammad bin Ahmad bin Rusyd al-Qurtuby, *Bidayat Mujtahid wa Nihayat al-Muqtasid*, Juz II (t.c; al-Maktabah al-Taufiqiyah, t.th), h. 30-32. Lihat juga 'Abd Rahman al-Jaziri, *Kitab al-Fiqh 'ala Mazahib al-Arba'ah*, Juz IV (Cetakan Baru; Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th), h. 32.

syarat-syarat tertentu, namun menditorsi hak perempuan untuk menentukan jodohnya sendiri. Hal ini bertentangan dengan contoh yang ditunjukkan Nabi saw. yang mengembalikan urusan pernikahan pada anak perempuan itu sendiri saat seseorang datang mengadukan ayahnya yang telah memaksanya menikah dengan seorang laki-laki yang tidak disukainya.

Mengenai hubungan suami isteri, salah satu segi yang menjadi penekanan fiqh terhadap peran istri adalah kewajiban mentaati suami secara total, terutama dalam hubungan seksual. Umumnya fukaha sepakat bahwa istri yang menolak untuk melakukan hubungan seksual dengan suami akan mendapat laknat. Dalam kitab *Uqud al-Lujjain* misalnya, dalam membahas hal ini banyak dikutip hadis-hadis yang menggambarkan bagaimana seorang istri harus memberikan pelayanan total kepada suami, antara lain hadis yang terkesan janggal: "Seorang perempuan yang menghabiskan siangya untuk berpuasa dan malamnya untuk beribadah, lalu ketika diajak suaminya ke tempat tidur, dia terlambat satu saat saja, kelak di hari kiamat akan diseret dengan rantai bersama-sama para setan di neraka paling bawah."⁸ Penulis berusaha menelusuri melalui CD Hadis tetapi tidak menemukan hadis tersebut. Kutipan pada kitab tersebut juga tidak menyebutkan rangkaian sanad dan *mukharrij* hadis. Boleh jadi hadis ini daif atau bahkan *maudu'*. Berdasarkan penelitian Husein Muhammad terhadap kitab *Uqud al-Lujjain*, ternyata hadis-hadis yang dikutip di dalamnya mayoritas masuk dalam kategori tidak *sahih*, sebagian *hasan*, sebagian juga *daif*, bahkan ada yang *maudu'*. Sementara sebagian lagi

⁸Syaikh Muhammad bin Umar al-Nawawi al-bantany, *Uqud al-Lujjain : Kalung perak Kebahagiaan Rumah Tangga*, terj. M. Humaidy (Cet. I; Jakarta: Wangsamerta, 2005), h. 53-54.

tidak diketahui sumbernya, yakni sekitar 20 hadis. Penelitian versi lain malah menemukan sekitar 31 hadis *maudju'* dalam kitab tersebut.⁹

Sedangkan mengenai talak, para fukaha klasik dari kalangan sunni sepakat berpandangan sahnya talak yang dijatuhkan suami kepada istrinya tanpa disertai saksi, padahal dalam Al-Qur'an surat Al-Talaq ayat 2 jelas-jelas disebutkan keniscayaan saksi. Mereka beralasan bahwa suruhan kehadiran saksi dalam ayat ini hanya bersifat anjuran (sunnah) bukan suatu keharusan (wajib). Alasan lainnya, menjatuhkan talak merupakan hak murni suami, jadi tidak dibutuhkan adanya saksi. Keberadaan saksi dibutuhkan hanya pada masalah-masalah yang berhubungan dengan pembuktian (*al-bayyinah*), dan talak bukanlah termasuk kategori masalah yang perlu dibuktikan.¹⁰

Sementara itu, mazhab Syi'ah mewajibkan adanya saksi dalam thalak, dengan berpatokan pada Al-Qur'an surat Al-Talaq ayat 2. Alasan lainnya, kehadiran saksi sesuai dengan prinsip hukum talak itu sendiri yang kebolehanannya merupakan hal yang sangat dibenci, yakni hanya terjadi kalau betul-betul sudah terpaksa. Bahkan, Syiah Imamiyah menekankan pentingnya saksi dalam menjatuhkan talak. Menurut mereka, walaupun semua syarat-syarat sudah terpenuhi, kalau tidak disertai dengan dua orang saksi, maka talaknya tidak sah.¹¹ Jadi, kehadiran saksi juga ikut menentukan sah tidaknya talak.

⁹Lihat K.H. Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender* (Cet. I; Yogyakarta: Lkis, 2001), h. 245-247.

¹⁰Khoiruddin Nasution, "Konstruksi Fiqh Perempuan dalam Masyarakat Indonesia Modern: Studi Kasus atas Proses Perceraian Antara Suami dan Istri" dalam M. Hajar Dewantoro dan Asmawi (Edit.), *Rekonstruksi Fiqh Perempuan dalam Peradaban Masyarakat Modern* (Cet. I, Yogyakarta: UII -Ababil, 1996), h. 106.

¹¹Muhammad Jawad Mughniyah, *Al-Fiqh 'ala Mazahib al-Khamsah*, Juz II (tc, tp, 1413/1992), h. 415.

Selanjutnya dalam fiqh bidang keluarga dikenal juga istilah nusyuz. Sebagian besar ulama mengartikan nusyuz sebagai ketidakpatuhan atau penentangan istri terhadap suami. Nusyuz adalah membangkang, melawan, berpaling, marah dan meninggalkan rumah tanpa izin suami. Bahkan, dalam kitab tertentu semacam *Uqud al-Lujjain*, *Hasyiyah Al-Badjuri* dan lain-lain, wajah isteri yang kurang ceria di hadapan suami juga dianggap sebagai salah satu bentuk nusyuz.¹² Pembahasan fiqh tentang nusyuz didasarkan pada Q.S. Al-Nisa (4): 34 sebagai berikut:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ خَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا (34)

Terjemahnya:

Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, Maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka mentaatimu, Maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha besar.

Masalahnya kemudian, institusi ini dinilai oleh berbagai kalangan, khususnya kalangan feminis, sebagai sikap Islam yang melegalkan tindakan kekerasan terhadap isteri (perempuan). Tindakan sewenang-sewenang suami seperti pemukulan dinilai ditolerir Islam, bahkan memiliki dasar pembenaran dengan adanya institusi nusyuz tersebut. Segi-segi semacam inilah yang rawan melahirkan kesan bias gender dalam fiqh perempuan.

Sedangkan yang terkait dengan poligami, fukaha -terutama fukaha klasik- sepakat membolehkan suami untuk berpoligami jika

¹²Thobieb Al-Asyhar (Edit.), *Fiqh Progressif: Menjawab Tantangan Modernitas* (Cet. I, Jakarta: FKKU Press, 2003), h. 164.

sanggup berlaku adil terhadap istri-istrinya. Di kalangan mereka, perdebatan tentang poligami hanya dikaitkan dengan batas jumlah istri yang boleh dinikahi dan aplikasi dari syarat adil yang lebih banyak ditinjau secara fisik yakni terkait dengan nafkah, tempat tinggal dan pembagian giliran bermalam di antara istri-istri.¹³ Fukaha juga berusaha menjelaskan hikmah poligami khususnya dari segi sosial kemasyarakatan seperti banyaknya jumlah perempuan dari laki-laki. Fukaha juga kurang menggali nas tentang poligami dari segi sosio historisnya, di mana ayat tentang poligami berbicara dalam konteks pemeliharaan anak yatim. Perdebatan mereka juga tidak menyentuh pada masalah-masalah prosedural seperti izin terhadap istri pertama dan jalan keluar jika seandainya suami yang berpoligami tidak mampu berlaku adil terhadap istri dan anak-anaknya serta dampak sosial yang bisa saja ditimbulkan poligami seperti terlantarnya anak-anak.

Telaah Bias Gender dalam Fiqh Klasik

1. Menelusuri Akar Penyebabnya

Menurut Muhammad Syahrur, fiqh klasik yang diwarisi umat Islam hingga kini memang sangat dipengaruhi oleh pandangan inferior terhadap perempuan, Namun, hal tersebut sebenarnya cukup bisa dipahami karena beberapa hal, salah satu di antaranya adalah karena dalam rentang perkembangan sejarah, laki-laki selalu menduduki

¹³Umumnya fukaha berpendapat bahwa adil yang ditekankan Al-Qur'an terbatas pada bidang-bidang yang bisa diusahakan seperti nafkah, tempat tinggal dan giliran dikunjungi. Adapun dalam hal cinta atau kecenderungan hati, itu di luar kesanggupan manusia. Rasulullah sendiri mengakui tidak mampu berlaku adil dalam masalah itu. Lihat 'Abd Rahman al-Jaziri, *op. cit.*, h. 213. Lihat juga Al-Sayyid Sa'biq, *Fiqh al-Sunnah*, Jilid II (Cet. II; Beirut: Muassasah al-Risalah, 1426 H-2005 M), h. 175. Lihat juga Al-Syaifi'i, *al-Umm*, Juz V (Cet. I; Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1413 H/1993 M), h. 158.

posisi penguasa dalam masyarakat, sehingga ajaran Islam dipahami dan diterapkan sesuai dengan kepentingan laki-laki.¹⁴

Senada pendapat tersebut, menurut Sahal Mahfudz, fiqh memang terkesan tidak menempatkan perempuan sebagaimana mestinya, baik dalam tataran konsep maupun praktek. Hal ini terkait di mana fiqh dibangun oleh para ulama masa lalu yang besar kemungkinan mengabaikan kepentingan perempuan karena mereka umumnya kaum laki-laki. Dalam hal ini, harus diakui bahwa di dalam bangunan fiqh, betapapun bersihnya, tetap terdapat selubung subjektivitas laki-laki. Secara lahiriah, subjektivitas memang tidak begitu terlihat secara jelas. Biasanya subjektivitas berada di dalam alam bawah sadar.¹⁵

Hal sama diakui Asghar Ali Engineer. Menurut Asghar, para intelektual abad pertengahan menafsirkan hukum-hukum Al-Qur'an menyesuaikan dengan keperluan masyarakat mereka yang didominasi laki-laki, dan oleh karena itu perempuan diberi status inferior. Harus dipahami bahwa para ulama tidak dapat keluar dari konteks sosial mereka. Oleh karena itu, penafsiran mereka hendaknya tidak harus mengikat pada konteks sosial yang telah berubah.¹⁶

Pendapat demikian juga diungkapkan Nasaruddin Umar. Menurut Umar, literatur klasik Islam seperti kitab-kitab fiqh dan tafsir, pada umumnya disusun di dalam perspektif budaya masyarakat androsentris, di mana laki-laki menjadi ukuran segala sesuatu. Makanya kalau diukur dalam ukuran modern, banyak yang bias

¹⁴Muhammad Syahrur, *Al-Kita>b wa Al-Qur'a>n: Qira>ah Mu'a>s>irah*, diterjemahkan oleh Sahiron Syamsuddin dengan judul *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer* (Cet. II, Yogyakarta: eISAQ Press, 2007), h. 231.

¹⁵Sahal Mahfudz, *op. cit.*, h. 114.

¹⁶Asghar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan...*, *op. cit.*, h. 261.

gender. Berdasarkan penelitian beliau, kitab-kitab tafsir dan fiqh klasik yang *mu'tabar* tidak ada yang tidak bias gender. Namun, menurut beliau, penulis kitab-kitab tersebut tidak bisa disalahkan, karena ukuran keadilan gendernya tentu saja mengacu kepada persepsi relasi gender menurut kultur masyarakat ketika itu.¹⁷

Jelaslah bahwa produk-produk pemikiran hukum Islam seperti fiqh yang dihasilkan ulama ketika itu mencerminkan bagaimana realitas historis masyarakat saat itu yang memang didominasi oleh struktur patriarkhi. Makanya sangat wajar jika kesan superioritas laki-laki tidak bisa dielakkan dalam hasil karya mereka. Jika demikian halnya, berarti upaya-upaya menyangkut pengkajian status perempuan dalam hukum Islam harus didekati dengan analisa sosial historis.

Menurut Mukti Ali, metode sosio-historis merupakan suatu metode pemahaman terhadap suatu kepercayaan, ajaran atau kejadian dengan melihatnya sebagai suatu kenyataan yang mempunyai kesatuan mutlak dengan waktu, tempat, kebudayaan, golongan dan lingkungan tempat kepercayaan, ajaran dan kejadian itu muncul. Menurut Ali, benih metode sosio-historis telah ada dalam kajian Islam yang mengikutsertakan pengetahuan *asbab al nuzul* dan *asbab al-wurud*. Hanya saja, keduanya terbatas pada peristiwa dan pertanyaan yang mendahului turunnya Al-Qur'an dan disampaikan sunah. Jadi,

¹⁷Nasaruddin Umar, "Metode Penelitian Berperspektif Gender tentang Literatur Islam" dalam dalam Ema Marhumah dan Latiful Khuluq (Edit.), *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam* (Cet. I, Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga dan Pustaka Pelajar, 2002), h.85-85.

metode sosio-historis dapat dikatakan sebagai abstraksi dari teori *asbab al-nuzul* dan *asbab al-wurud* tersebut.¹⁸

Aplikasi metode tersebut dicontohkan Asghar Ali Engineer. Menurut Asghar, dengan berpatokan pada Q.S.Al-Nisa (4): 124 dan beberapa ayat lainnya, dapat disimpulkan bahwa kitab suci Islam ingin menjaga kesetaraan antar jenis kelamin. Namun Al-Qur'an harus mempertimbangkan konteks sosial di mana pembaruan tersebut akan diimplementasikan. Bahwasanya Nabi tidak beroperasi di wilayah yang kosong, tapi dihadapkan pada sebuah konteks sosial ekonomi yang pasti. Dia tidak akan sukses jika ia mengabaikan struktur sosial di dalam masyarakat, di mana dia beroperasi.¹⁹ Di sinilah juga pentingnya mengkaji hukum Islam dengan menggunakan kerangka sosiologi.

Penerapan ilmu Sosiologi dalam kajian hukum dibahas dalam sebuah disiplin ilmu tersendiri yakni "Sosiologi Hukum". Sosiologi hukum berupaya menganalisis hubungan atau pengaruh timbal balik antara hukum dengan masyarakat, sebagaimana menurut Gerald Turkel:

*The sociology of law is primarily concerned with how law interacts with society. It is concerned with the social conditions that give rise to law, how changing social conditions affect law, and how law affects society.*²⁰

(Sosiologi hukum terutama berkaitan dengan bagaimana hukum berinteraksi dengan masyarakat. Ia berkaitan dengan kondisi sosial yang menimbulkan hukum, bagaimana kondisi sosial yang

¹⁸Lihat Mukti Ali, "Penelitian Agama (Suatu Pembahasan tentang Metode dan Sistem)" dalam Munawar Ahmad dan Saptoni, ed., *Restrukturisasi Metodologi Islamic Studies Mazhab Yogyakarta* (Cet. I; Yogyakarta: Suka Press, 2007), h. 74.

¹⁹Asghar Ali Engineer, *The Qur'an Women and Modern Society*, Diterjemahkan oleh Agus Nuryanto dengan judul *Pembebasan Perempuan* (Cet. II, Yogyakarta: Lkis, 2007), h. 252-253.

²⁰Gerald Turkel, *Law and Society: Critical Approaches* (Cet. I; USA: Allyn and Bacon, 1996), h. 15.

berubah memengaruhi hukum dan bagaimana hukum memengaruhi masyarakat)

Kerangka sosiologi dalam hal ini bisa dijabarkan sebagai studi dan pemikiran hukum Islam dengan mempelajari faktor-faktor sosial, politik dan kultural yang melatarbelakangi lahirnya suatu produk hukum pemikiran hukum Islam, dan bagaimana dampak produk pemikiran hukum Islam tersebut terhadap masyarakat. Sedangkan pendekatan sejarah sosial dalam pemikiran dan studi hukum Islam adalah bahwa setiap produk pemikiran hukum Islam pada dasarnya adalah hasil interaksi antara si pemikir hukum dengan lingkungan sosio-kultural atau sosio-politik yang mengitarinya. Jadi, memang sangat relevan jika pendekatan tersebut diaplikasikan dalam kajian tentang fiqh perempuan.

Jelaslah bahwa sebuah produk pemikiran sangat tergantung kepada kondisi lingkungan di mana ia dirumuskan, sehingga harus dilihat sebagai upaya atau hasil interaksi penerjemahan ajaran wahyu dan respon ulama terhadap persoalan sosio-politik, sosio-kultural yang dihadapinya. Karena itu, jika produk hukum Islam tersebut tidak lagi responsif terhadap berbagai persoalan umat yang muncul karena perubahan zaman, harus dilakukan pembaruan untuk disesuaikan dengan perkembangan yang ada. Namun, harus selalu diingat bahwa upaya pembaruan harus tetap melalui mekanisme yang ada. Kaitannya dengan hal ini, dalam kajian hukum Islam dikenal istilah ijtihad. Jadi upaya-upaya pengembangan hukum Islam harus dalam kerangka ijtihad dengan segala persyaratannya.

2. Pendekatan Sejarah Sosial Terhadap Fiqh Perempuan

Di atas telah diuraikan bagaimana posisi pendekatan sejarah sosial hukum Islam dalam kajian fiqh perempuan. Pentingnya

pendekatan ini telah mengisi kesadaran para modernis Islam, antara lain adalah Fazlur Rahman. Beliau merupakan seorang intelektual muslim kontemporer yang dalam kajiannya sangat menitikberatkan analisisnya pada pendekatan sejarah sosial. Beliau terkenal dengan pendekatan hermeneutik dan teori gerak gandanya dalam mengkaji produk pemikiran hukum Islam melalui penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang harus melibatkan dimensi historis kurun waktu diturunkannya Al-Qur'an.

Menurut Fazlur Rahman, unsur pokok di dalam memahami Al-Qur'an dan pesan kenabian adalah menganalisisnya sesuai dengan latar belakangnya, yakni kondisi masyarakat Arab di mana Islam pertama kali tumbuh. Oleh karena itu, memahami kondisi sosial, ekonomi dan institusi kesukuan Mekkah menjadi sangat penting dalam rangka memahami apa yang diserap oleh ayat melalui konteks nabi.²¹ Tampaknya, kerangka pikir ini dapat dijadikan acuan dalam memahami produk-produk pemikiran hukum Islam yang telah dirumuskan oleh fukaha klasik sebagai hasil kerja penafsiran mereka terhadap ayat-ayat Al-Qur'an. Bahwasanya para ulama klasik dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an sangat terikat pada kondisi sosial di mana mereka hidup. Jadi, tidak semata melihat latar belakang secara mikro yakni kasus-kasus yang menjadi latar belakang turunnya sebuah ayat (asbab al-nuzul), tetapi juga latar belakang secara makro yakni struktur sosial bangsa Arab ketika itu.

Seperti diketahui, Islam hadir di dunia Arab dalam kondisi yang penuh dengan kezaliman di berbagai sendi kehidupan, termasuk

²¹Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, diterjemahkan oleh E. Kusnadinigrat dengan judul *Sejarah Teori Hukum Islam* (Ed. I, Cet. II, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2001), h. 358-359.

tradisi tidak memanusiakan perempuan. Pada saat yang sama, ketika Islam sudah berada di Madinah, dan banyak komunitas Yahudi yang hidup di situ, Islam juga bereaksi terhadap praktek masyarakat Yahudi yang memperlakukan perempuan secara tidak adil. Banyak kritik-kritik Al-Qur'an terhadap praktek-praktek komunitas Yahudi yang kurang memanusiakan perempuan.²² Selama 23 tahun, Islam melakukan transformasi sosial secara besar-besaran. Contoh-contoh yang bisa dikemukakan antara lain adalah kebiasaan mengubur hidup-hidup anak perempuan yang baru lahir karena dianggap akan menjadi beban ekonomi keluarga dalam sistem masyarakat nomadik ketika itu. Karena praktek ini sangat tidak manusiawi dan bertentangan dengan HAM, maka praktek tersebut langsung dihapuskan oleh Islam tanpa kompromi.²³

Semakin jelaslah, upaya pengkajian hukum Islam harus dalam bingkai kesejarahan seperti di atas, di samping juga pentingnya melibatkan ilmu-ilmu lainnya seperti sosiologi. Di sinilah pentingnya pendekatan interdisipliner dalam studi Islam, lebih-lebih dalam bidang hukum Islam. Dalam hal kewarisan misalnya, keterlibatan ilmu sosiologi sangat penting dilibatkan.

Suatu hal yang harus dipahami, ayat waris turun di tengah-tengah masyarakat Arab yang sangat patriarkhat. Pada model masyarakat ini, laki-lakilah yang memegang peranan utama, dalam urusan keluarga maupun kemasyarakatan. Agar mendapat respon dari masyarakat Arab, maka Al-Qur'an harus menyesuaikan dengan tradisi yang berlaku di masyarakat Arab. Pembagian 2 banding 1 merupakan

²²Badriyah Fayumi, "Islam dan Pemberdayaan Perempuan" dalam M. Imdadun Rahmat (Edit.), *Islam Pribumi: Mendialogkan Agama Membaca Realitas* (Cet. III, Jakarta: Erlangga, 2003), h. 153.

²³*Ibid.*, h. 154

respon Al-Qur'an terhadap tradisi Arab waktu itu. Pembagian tersebut merupakan hasil kompromi (dialektika) antara Al-Qur'an yang menginginkan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan dengan tradisi Arab yang memarginalkan kaum perempuan.²⁴ Hal itu sebagai strategi Al-Qur'an untuk memuluskan misinya dalam mengawali sebuah perubahan besar terhadap ketimpangan struktur sosial masyarakat Arab ketika itu yang sangat merendahkan perempuan.

Makanya, menurut Masdar Farid Mas'udi, untuk menjawab kenapa secara kuantitas bagian waris perempuan hanya separo bagian laki-laki, perlu dilihat *setting* sosial ekonomi terutama dalam kehidupan keluarga ketika ayat ini turun. Ketika itu, beban nafkah keluarga sepenuhnya merupakan tanggung jawab laki-laki. Bagi para ulama yang tetap mempertahankan pola pembagian tersebut selalu berpendirian bahwa sekaya apapun dan sebesar apapun penghasilan istri, semuanya itu menjadi milik utuh pihak istri sendiri. Seorang suami tidak boleh membebankan kewajiban nafkah keluarga kepada harta warisan atau penghasilan istri, kecuali atas kesukarelaan istri sendiri. Inilah latar sosial ekonomi yang di atasnya diletakkan oleh Al-Qur'an di tengah-tengah masyarakat Arab lima belas abad yang lalu.²⁵ Masalahnya, apakah struktur ekonomi keluarga dalam masyarakat kita hari ini masih seperti itu? Untuk menjawab pertanyaan ini, otomatis diperlukan kajian atau pengamatan sosiologis yang cermat. Jika memang ternyata latar sosial ekonomi keluarga yang menjadi basisnya sudah berubah, bisa dipahami jika sistem itu sendiri akan dipertanyakan muatan keadilannya. Jika benar latar belakang sosial

²⁴Abu Yazid, *Fiqh Realitas* (Cet. I, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), h. 319

²⁵Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqh Pemberdayaan* (Cet. II, Bandung: Mizan, 1997), h. 53.

ekonominya sudah berubah dan karena itu muatan keadilannya pun berkurang, maka bisa saja dilakukan modifikasi terhadap ketentuan tersebut. Yang penting, ajaran prinsip dalam Islam tentang kemitraan dan keadilan tetap ditegakkan.²⁶

Dalam hal ini, ayat yang berkaitan dengan hal tersebut harus dipahami pula secara kontekstual. Bahwasanya pola pembagian 2 banding 1 tidak mutlak diberlakukan, khususnya pada kondisi-kondisi tertentu. Pola pemikiran seperti ini telah dipraktekkan Umar bin Khattab di zamannya sebagaimana dirangkum sejarah. Aplikasi semacam itu dikenal dengan *ijtihad tatbiqi*, yakni penerapan yang dikhususkan, yang berbeda dengan pemahaman dari biasanya karena adanya kondisi-kondisi tertentu.

Masalah selanjutnya yang akan ditinjau adalah poligami. Seperti diketahui, masalah ini menjadi kontroversi tersendiri di kalangan umat Islam hingga hari ini. Pihak-pihak baik yang pro maupun yang kontra, masing-masing memberikan argumentasi dalam melakukan interpretasi terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang terkait dengan poligami. Adanya perbedaan tersebut karena berangkat dari metode interpretasi yang berbeda antara keduanya. Ada yang memahami secara tekstual ada pula yang kontekstual dengan berusaha menggali esensi nilai dan makna yang terdapat dalam ayat tersebut.

Terkait dengan poligami, alternatif pemikiran datang dari Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur. Kedua tokoh ini berusaha melontarkan hasil pemikiran yang berbeda dari pendapat-pendapat fukaha sebelumnya yang telah membahas hal tersebut.

²⁶*Ibid.*, h. 54.

Menurut Fazlur Rahman, pesan terdalam Al-Qur'an sebenarnya tidak menganjurkan poligami. Ia justru memerintahkan sebaliknya, monogami. Itulah ideal moral yang hendak dituju Al-Qur'an, Al-Quran menerima ketentuan hukum untuk beristri lebih dari satu (dua, tiga, atau empat), itu karena ketidakmungkinan menghapus praktek poligami seketika itu juga. Hal ini mengingat praktek poligami telah dikenal jauh sebelum Islam datang dan telah mentradisi di kalangan masyarakat Arab. Dalam hal ini, ideal moral Al-Qur'an harus berkompromi dengan kondisi aktual masyarakat Arab pada abad VII, ketika poligami berakar kuat di masyarakat, sehingga secara legal tidak bisa dicabut seketika sebab justru akan menghancurkan ideal moral itu sendiri.²⁷

Jadi, semacam strategi yang harus ditempuh Al-Qur'an agar misi yang diembannya berjalan dengan sukses dan tidak menemui resistensi dari masyarakat ketika itu. Dalam hal ini, Al-Qur'an tidak bisa secara radikal melakukan perubahan, tapi harus berusaha melakukannya secara damai melalui adaptasi pada kebiasaan mereka untuk kemudian melancarkan perubahan secara perlahan-lahan.

Sedangkan oleh Muhammad Syahrur, poligami dikaji dalam kerangka teori batas, baik secara kuantitas maupun kualitas. Batas-batas dalam sisi kuantitas adalah batas minimal istri yang boleh dinikahi adalah satu dan batas maksimalnya adalah empat. Maka seandainya ada larangan poligami, ayat ini dapat tetap diamalkan dengan hanya menikahi satu orang perempuan sebagai batas minimal. Sebaliknya, seandainya poligami dibolehkan, dan seseorang menikahi

²⁷ Sibawaihi, *Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman* (Cet. I, Yogyakarta: Jalasutra, 2007), h. 77.

sampai empat orang, maka ia tetap berada dalam batas-batas hukum Tuhan, yaitu pada batas maksimal empat.²⁸

Sedangkan batas-batas dari sisi kualitas, ayat poligami harus dipahami sebagai ayat yang membicarakan para ibu janda dari anak-anak yatim. Maka dapat disimpulkan bahwa ayat ini memberikan kelonggaran dari segi jumlah istri hingga empat orang, tetapi menetapkan persyaratan bagi istri kedua, ketiga dan keempat, harus seorang perempuan yang berstatus janda yang memiliki anak. Berarti, seorang suami yang menikahi janda tersebut harus memelihara anak-anak yatim yang ikut bersamanya sebagaimana ia memelihara dan mendidik anak-anaknya sendiri.²⁹ Jadi, berlaku adil yang dimaksud dalam ayat tersebut adalah berlaku adil terhadap anak-anak, baik anak sendiri dari istri pertama maupun anak-anak yang dibawa oleh istri kedua, ketiga atau keempat dari pernikahannya sebelumnya. Pemikiran semacam ini tidak pernah terlontar dari *fuqaha'* yang mengkaji hal ini sebelumnya.

Demikian halnya tentang nusyuz. Adanya tahap-tahap sanksi seperti yang terdapat dalam Q.S. Al-Nisa ayat 3 harus dipahami bahwa Al-Qur'an justru ingin mencegah pemukulan terhadap istri dan secara bertahap menghapuskannya. Sabda-sabda Nabi saw. setelah itu menunjukkan pelarangan pemukulan terhadap istri. Bahkan, Umar sampai memprotes atas pelarangan itu dengan berkata: "Istri-istri kami akan bertindak semaunya bila mereka mendengar tentang ini." Tetapi pada saat yang lain, ketika banyak perempuan mengeluhkan pemukulan suami mereka, Nabi saw bersabda: "Mereka memukul istri mereka dan tidak bertingkah laku baik. Sungguh bukan termasuk

²⁸ Muhammad Syahrur, *op. cit.*, h. 235

²⁹ *Ibid.*, h. 238.

pengikutku, mereka yang menyebabkan perempuan menjadi tidak baik.”³⁰

Berdasar pada konteks turunnya ayat, Asghar Ali Engineer menyatakan bahwa hukuman fisik yang diajarkan dalam ayat tersebut hanya bersifat kontekstual, bukan ajaran normatif yang berlaku pada setiap zaman. Apalagi Nabi saw. sendiri setelah turunnya ayat tersebut bahkan banyak mengeluarkan sabda yang melarang pemukulan terhadap perempuan. Sementara itu, ayat-ayat al-Qur'an banyak yang menjelaskan betapa Allah swt. menganjurkan sikap *ma'ruf* dalam perkawinan. Kekerasan terhadap istri justru bertentangan dengan konsep *mu'asyarah bi al ma'ruf*. Lagi pula, apakah mungkin Allah swt. yang Maha Adil akan membiarkan perlakuan tidak adil dan kekerasan terhadap perempuan sebagai sesama makhluknya?³¹ Bukankan itu bertentangan dengan semangat keadilan serta pembelaan terhadap kaum *mustadh'afin* yang diusung oleh Al-Qur'an? Bahkan sangat bertentangan dengan prinsip-prinsip kemaslahatan yang hendak diwujudkan oleh syariat Islam.

Jelaslah bahwa ayat Al-Qur'an yang terkait dengan hal tersebut tidak mesti dilihat secara harfiah atau tekstual belaka, melainkan harus dipahami secara kontekstual pula dengan berusaha menelusuri konteks turunnya ayat tersebut serta kesesuaiannya dengan nas lainnya. Jadi perlu dilakukan perbandingan dengan ayat-ayat maupun berbagai hadis terkait. Dan yang terpenting adalah kesesuaiannya dengan nilai-nilai kemaslahatan yang menjadi tujuan syariat Islam.

Reformulasi Fiqh Perempuan dalam Perkembangan Kontemporer

³⁰ Thobieb Asyhar, *op. cit.*, h. 165.

³¹ *Ibid.*

Dari berbagai uraian terdahulu, dapat ditegaskan bahwa berbagai masalah dalam fiqh klasik khususnya pembahasan tentang perempuan perlu dikaji ulang. Sebagian dari pembahasan yang ada dinilai sudah tidak relevan untuk diterapkan pada masa kini yang telah diwarnai dengan berbagai perubahan. Hal ini dimaksudkan sebagai bagian dari upaya untuk mendorong akses pemberdayaan bagi perempuan dalam berbagai lini kehidupan yang mungkin saja selama ini masih terdapat kaum perempuan yang belum bisa berkiprah secara luas karena masih terkooptasi pada pemahaman terhadap wacana perempuan dalam fiqh klasik.

Berpatokan pada istilah fiqh itu sendiri memang sangat memungkinkan untuk selalu dilakukan pengembangan-pengembangan. Fiqh sebagai hasil penalaran oleh mujtahid sangat dipengaruhi oleh kondisi sosial atau lingkungan di mana sang mujtahid berada ketika ia dirumuskan. Agar bisa aplikatif, fiqh harus disesuaikan dengan kondisi masyarakat di mana akan diterapkan. Dalam artian, sebuah hukum harus membumi, harus berdimensi sosial, harus selalu bisa selaras dengan perkembangan masyarakat. Apalagi hukum itu sendiri pada dasarnya untuk ditegakkan dalam masyarakat, bukan hukum untuk hukum. Agar bisa terus hidup dalam kesadaran atau kepatuhan masyarakat, maka dimensi-dimensi sosial dalam hukum tidak bisa diabaikan. Inilah yang mendasari lahirnya gagasan tentang pentingnya kajian empiris dalam pengembangan hukum Islam, termasuk dalam ini kajian mengenai fiqh perempuan.

Menurut Akh. Minhaji, dalam konteks kajian persoalan gender dalam Islam, tawaran kombinasi antara model normatif-deduktif dan empiris induktif, terutama bagi seorang fukaha merupakan satu

keniscayaan, sebab perdebatan seputar perempuan dalam fiqh tidak bisa didekati secara normatif *an sich* tetapi harus melalui realitas. Olehnya itu, kajian ushul fiqh sudah seharusnya memberikan perhatian terhadap metodologi kajian keagamaan yang secara tradisional berkembang di kalangan masyarakat (normatif) sekaligus mencoba mengembangkannya dengan memperhatikan perkembangan metodologi kajian-kajian ilmu sosial budaya pada umumnya yang berkembang saat ini.³² Jadi, diperlukan semacam perpaduan antara pendekatan normatif dan historis, di mana perkembangan realitas harus juga diikutsertakan dalam menelaah nash-nash syar'I.

Sedangkan menurut Nasaruddin Umar, kehadiran literatur-literatur Islam klasik tentu merupakan suatu kekayaan luar biasa dalam dunia Islam. Namun literatur-literatur tersebut perlu diposisikan agar umat Islam tidak menganggapnya sebagai karya final yang bebas dari kelemahan. Kemajuan ilmu dan teknologi dan perubahan sosial harus dijadikan sarana dalam membaca ulang literatur klasik Islam. Terlebih para penulis kitab-kitab tersebut tidak pernah menyatakan karyanya untuk dijadikan sebagai mazhab resmi yang berlaku sepanjang masa. Bahkan, ada di antara mereka yang dengan tawadhu menyatakan: "Ini pendapat pribadi saya, bisa benar, bisa salah." Meski demikian, gerakan pembaruan dalam Islam mestinya tidak melakukan penyingkiran terhadap literatur klasik, karena hal demikian lebih berbahaya daripada mengkultuskan kitab kuning. Yang diperlukan sekarang adalah bagaimana membangun sintesa antara Kitab Suci,

³²Akh. Minhaji, "Persoalan Gender dalam Perspektif Metodologi Studi Hukum Islam " dalam Ema Marhumah dan Latiful Khuluq (Edit.), *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam* (Cet. I, Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga dan Pustaka Pelajar, 2002), h. 213.

literatur klasik dan sains modern.³³ Jadi, di sini yang diperlukan semacam sinkronisasi. Fiqh-fiqh klasik harus tetap menjadi sumber penting karena di dalamnya tetap terdapat materi-materi yang masih relevan, namun memerlukan sentuhan tertentu dalam penyajiannya agar selaras dengan kebutuhan era kontemporer.

Gagasan tersebut tampaknya senada dengan model metode dan pendekatan yang diusulkan Qodry Azizy melalui gagasan *al-ijtihad al-Ilmi al-ashri* atau *modern scientific Ijtihad*. Intinya adalah melalui pengembangan pendekatan induktif atau metode ilmiah modern, namun harus tetap dengan landasan utama wahyu atau na'. Jadi, ketersambungan sejarah pemikiran tetap dilaksanakan. Demikian pula *primary sources* dan komparasi antar pendapat dari klasik sampai modern juga tetap dilakukan. Jadi, tidak terjadi lompatan analisis atau tidak memperhatikan atau memperhitungkan pendapat atau analisis yang sudah ada, namun tidak juga menjadikan hasil pemikiran ulama klasik sebagai dogma agama.³⁴

Olehnya itu, menurut Qodry, sejarah sosial hukum Islam sebagai salah satu model untuk menguak kontekstualisasi pemikiran yang sampai kepada kita menjadi pertimbangan yang sangat berharga. Kaitannya dengan hal ini, latar belakang sejarah diturunkannya sebuah ayat Al-Qur'an atau diriwayatkannya sebuah hadis dan munculnya pendapat dari seorang pemikir atau ulama, terutama sekali imam mazhab, harus menjadi landasan penetapan hukum masa kini. Jadi, bukan hanya tingkatan *mazhab fi al-manhaj*, namun lebih meningkat lagi

³³Nasaruddin Umar, *op. cit.*, h. 86-87.

³⁴ Qodri Azizy, *Reformasi Bermazhab: Sebuah Ikhtiar Menuju Ijtihad Saintifik Modern* Cet. II, Jakarta: Teraju, 2003), h. 98-99.

sampai pengembangan metodologi, yang memungkinkan untuk mengembangkan *manhaj* itu sendiri.³⁵

Dari sini semakin jelas bagaimana arah pengembangan fiqh perempuan ke depan yang juga menghendaki pengembangan metodologi sebagai kerangka dasar kegiatan. Upaya ini otomatis memerlukan kajian tersendiri dan harusnya menjadi tantangan bagi pihak-pihak terkait khususnya yang bergelut dalam kajian hukum Islam, untuk terus bereksplorasi melahirkan gagasan-gagasan cerdas yang bisa mencerahkan masyarakat.

Hal terpenting lainnya adalah perlunya memperluas wilayah kajian. Masalah-masalah sosial saat ini yang banyak terkait dengan perempuan seperti TKW, *trafficking* dan sebagainya merupakan masalah urgen yang harus menjadi garapan hukum Islam.

Penutup

Dari pembahasan di atas, dapat disimpulkan hal-hal sebagai berikut:

1. Realitas ketimpangan gender yang mewarnai fiqh klasik harus ditelaah dalam pendekatan sejarah sosial hukum Islam. Bahwasanya sebuah produk pemikiran hukum Islam seperti fiqh merupakan sebuah hasil interaksi intelektual sekaligus sosial ulama yang merumuskannya. Dalam hal ini, hasil rumusan fukaha klasik tentang *ijbar*, *poligami*, *nusyuz* dan lain-lain merupakan hasil pemikiran yang tidak bisa dilepaskan dengan konteks sosial zaman dan tempat mereka hidup yang tentu sangat berbeda dengan kondisi masa kini.

³⁵ *Ibid.*

2. Untuk konteks masa kini, harus dilakukan upaya-upaya pengembangan hukum Islam dalam rangka mengantisipasi perkembangan zaman. Reinterpretasi terhadap nas mutlak dilakukan dengan pertimbangan kondisi masa kini yang telah diwarnai oleh berbagai perkembangan di berbagai lini kehidupan. Meski demikian, bukan berarti pemikiran klasik harus dinafikan sama sekali, melainkan harus tetap menjadi perhatian penting atau sebagai salah satu dasar berpikir. Untuk itu, perlu dipadukan metode deduktif dan induktif, yakni perpaduan antara pendekatan normatif dan empiris dalam pengembangan hukum Islam kontemporer. Kerangka inilah yang harus menjadi acuan dalam pengembangan produk pemikiran hukum Islam masa kini, termasuk dalam perumusan fiqh perempuan kontemporer. Metode tersebut dinilai dapat menjembatani antara dimensi normativitas dan historisitas dalam hukum Islam, yakni hukum yang bersumber dari wahyu, namun memerlukan penalaran dalam pengembangan serta aplikasinya dalam kehidupan manusia yang terus mengalami perkembangan.
3. Pentingnya upaya pengkajian yang terus-menerus oleh para mujtahid kontemporer dalam rangka pengembangan hukum Islam agar dapat terus berdialektika dengan kehidupan manusia di segala tempat dan zaman, antara lain pentingnya melakukan pengembangan metodologi (ushul fiqh) sebagai kerangka pengembangan fiqh, termasuk fiqh perempuan.
4. Pentingnya perumusan sebuah fiqh perempuan kontemporer yang disesuaikan dengan perkembangan kontemporer pada berbagai bidang kehidupan, baik politik, ekonomi, maupun sosial budaya

masyarakat, dengan melibatkan berbagai pihak yang berkompeten, termasuk dari kalangan perempuan yang memiliki kapasitas untuk itu agar rumusan fiqh yang dihasilkan tidak bias gender.

Daftar Pustaka

- Abdillah, Masykuri dan Mun'im A. Sirry. "Hukum yang Memihak Kepentingan Laki-Laki: Perempuan dalam Kitab Fiqh" dalam Ali Munhanif (Edit.). *Mutiara Terpendam: Perempuan dalam Liteatur Islam Klasik*, Cet. I, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002.
- Ali, Mukti. "Penelitian Agama (Suatu Pembahasan tentang Metode dan Sistem)" dalam Munawar Ahmad dan Saptoni, ed., *Restrukturisasi Metodologi Islamic Studies Mazhab Yogyakarta*. Cet. I; Yogyakarta: Suka Press, 2007.
- Al-Asyhar, Thobieb. (Edit.). *Fiqh Progressif: Menjawab Tantangan Modernitas* Cet. I, Jakarta: FKKU Press, 2003.
- Azizy, A. Qodri. *Eklektisisme Hukum Nasional: Kompetisi Antara Hukum Islam dan Hukum Umum*. Yogyakarta: Gama Media, 2004.
- , *Reformasi Bermazhab: Sebuah Ikhtiar Menuju Ijtihad Saintifik Modern*. Cet. II, Jakarta: Teraju, 2003.
- Engineer, Asghar Ali. *The Qur'an Women and Modern Society*. Diterjemahkan oleh Agus Nuryanto dengan judul *Pembebasan Perempuan*, Cet. II, Yogyakarta: Lkis, 2007.
- Faris, Ahmad ibn. *Mu'jam Maqa'yis al-Lughah*. Jilid I, Cet. II, Mesir: Maktabah wa Matba'ah Mustafa al-Babi al-Halabi, 1972.
- Fakih, Mansour. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Cet. VI, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Fayumi, Badriyah. "Islam dan Pemberdayaan Perempuan" dalam M. Imdadun Rahmat (Edit.). *Islam Pribumi: Mendialogkan Agama Membaca Realitas*, Cet. III, Jakarta: Erlangga, 2003.

- Hallaq, Wael B., *A History of Islamic Legal Theories*. Terj. E. Kusnadiningsrat, *Sejarah Teori Hukum Islam*. Ed. I, Cet. II, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2001.
- Haq, Hamka. *Syariat Islam: Wacana dan Penerapannya*. t.c, Makassar: Yayasan Al-Ahkam, 2003.
- al-Jaziri, 'Abd Rahman. *Kita>b al-Fiqh 'ala Mazahib al-Arba'ah*. Juz IV, Cetakan Baru; Bairut: Dar al-Kutub al-"Ilmiyah, t.th.
- Khallaf, Wahhab. *Ilmu Usul Fiqh*. t.c; t.t: Dar al-Rasyid, 1429H-2008M.
- Mahmasani, Subhi. *Falsafah al-Tasyri' fi al-Islam*. Cet. III, Beirut: Dar al-Kasysyaf li al-Nasyr wa al-Tiba'ah wa al-Tauzi', 1952/1371.
- Mahfudz, Sahal. "Islam dan Hak Reproduksi Perempuan: Perspektif Fiqh" dalam Syafiq Hasyim (Edit.), *Menakar "Harga" Perempuan*. Cet.I, Bandung: Mizan, 1999.
- Mas'udi, Masdar F. *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqh Pemberdayaan*. Cet. II, Bandung: Mizan, 1997.
- Minhaji, Akh. "Persoalan Gender dalam Perspektif Metodologi Studi Hukum Islam " dalam Ema Marhumah dan Latiful Khuluq (Edit.), *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*. Cet. I, Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga dan Pustaka Pelajar, 2002.
- Mughniyah, Muhammad Jawad. *Al-Fiqh 'ala Mazahib al-Khamsah*. Juz II, tc, tp, 1413/1992.
- Nasution, Khoiruddin. "Konstruksi Fiqh Perempuan dalam Masyarakat Indonesia Modern: Studi Kasus atas Proses Perceraian Antara Suami dan Istri" dalam M. Hajar Dewantoro dan Asmawi (Edit.), *Rekonstruksi Fiqh Perempuan dalam Peradaban Masyarakat Modern*. Cet. I, Yogyakarta: UII -Ababil, 1996.
- Qardawi, Yusuf. *Al-Ijtihad al-Mu'ssir Baina al-Indibat wa al-Infirat*. Dar al-Tauzi' wa al-Nasyr al-Islamiyyah, 1414 H/ 1994.
- al-Qurtuby, al-Imam Abi al-Walid Muhammad bin Ahmad bin muhammad bin Ahmad bin Rusyd. *Bidayat Mujtahid wa Nihayat al-Muqtasid*. Juz II, t.c; al-Maktabah al-Taufiqiyyah, t.th.

- Rofiq, Ahmad. *Hukum Islam di Indonesia*. Ed. I, Cet. I, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1995.
- Rofiq, Ahmad. *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*. Cet. I, Yogyakarta: Gama Media, 2001.
- Sabiq, Al-Sayyid. *Fiqh al-Sunnah*. Jilid II, Cet. II; Beirut: Muassasah al-Risalah, 1426 H-2005 M.
- Sibawaihi. *Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman*. Cet. I, Yogyakarta: Jalasutra, 2007.
- Al-Syafi'i. *al-Umm*. Juz V, Cet. I; Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1413 H/1993 M.
- Syahrur, Muhammad. *Al-Kitab wa Al-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah*. Terj. Sahiron Syamsuddin, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*. Cet. II, Yogyakarta: elSAQ Press, 2007.
- Syarifuddin, Amir. *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia: Antara Fiqh Munakahat dan Undang-Undang Perkawinan*. Ed. I, Cet. II, Jakarta: Prenada Media, 2007.
- Turkel, Gerald. *Law and Society: Critical Approaches*. Cet. I; USA: Allyn and Bacon, 1996.
- Umar, Nasaruddin. "Metode Penelitian Berperspektif Gender tentang Literatur Islam" dalam dalam Ema Marhumah dan Latiful Khuluq (Edit.), *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*. Cet. I, Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga dan Pustaka Pelajar, 2002.
- . *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an*. Cet. II, Jakarta: Paramadina, 2001.
- Yamani, Mai. (Edit.), *Feminis and Islam : Legal and Literary Perspectives*, Terj. Purwanto dengan judul *Feminisme dan Islam: Perspektif Hukum dan Sastra*. Cet. I, Bandung: Nuansa, 2000.
- Yazid, Abu. *Fiqh Realitas*. Cet. I, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Turkel, Gerald. *Law and Society: Critical Approaches*. Cet. I; USA: Allyn and Bacon, 1996.